

東洋大学学術情報リポジトリ Toyo University Repository for Academic Resources

## 中国初期禅?中の《?摩?》

著者	? ?
著者別名	GONG Jun
雑誌名	国際禅研究
号	5
ページ	127-145
発行年	2020-08
URL	<a href="http://doi.org/10.34428/00012127">http://doi.org/10.34428/00012127</a>



# 中国初期禅门中的《维摩经》

龚 隽\*

## 提要

论文从思想史的视角详密探究了《维摩经》与中国初期禅学思想的关系。文章基于思想史与文献学相结合的方式，具体而微地分析了“初期禅”从达摩禅、东山法门、到保唐以及南北二宗等不同宗派，是如何会通《维摩经》，而又各自开展出不同的禅学论述。

关键词：维摩经、初期禅、方便通经、达摩、东山法门、保唐宗、荷泽宗

《维摩经》对中国中古佛教义学产生了重要的影响，从六朝到隋唐的佛教义学中，有关《维摩经》的注疏可谓法流众多，盛极一时。唐以后中古义学中的维摩经学已经走向衰微，并逐渐让位于禅宗了。

历来禅宗被视为“不立文字”、“教外别传”的一流，好像禅师们对于经教只是一味扫荡。实际上，中国初期禅（从5世纪末到8世纪中期）的法流以各种不同的方式使用或诠释着经典，禅师虽然很少象义学僧那样对经教作系统的论述与注疏，而无论是其宗风之“遵教慢教，随相毁相”二流，都程度不同地在以“六经注我”的方式，广泛应用和引述经论。宗密就发现，初期禅宗的传承都是显、密并传，所谓密者即是“默传心印”，而显者即是“藉教悟宗”，借经教来勘证心法。宗密说“其显传者，学徒易辨，但以言说除疑。况既形言，足可引经论等为证”<sup>1</sup>。永明延寿也提出类似的洞见，指出禅门大都在借经明宗而分别以“显了”与“秘密”两说来阐明宗旨，所谓“各据经宗，立其异号”<sup>2</sup>。

---

\*中国·中山大学哲学系教授

中国“初期禅”大都以“方便通经”的方式去会通不同的经典，而为禅法寻找教义方面的依据。过去学界有一种流行的看法，认为初期禅的发展经历了由《楞伽》到《金刚经》的转化，以至于胡适说《金刚经》革了《楞伽经》的命<sup>3</sup>。其实这只是有关初期禅宗思想史的一个过于简单的叙事。《维摩经》对于中古禅宗史的思想形成产生过重要影响，而该经“以不思议为宗”，这一点正被看作是禅门“秘密之说”的经教依据<sup>4</sup>。禅师们以各种形式来使用《维摩经》的观念，甚至禅师的偈颂中也出现了以维摩为主题的“五更转”<sup>5</sup>。而到宋代灯史的书写中，维摩在禅门的系谱中已经被塑造为直续七佛的核心人物了。

## 1、达摩与《达摩论》中的《维摩经》

有关达摩的资料都表明达摩主要以“藉教悟宗”的方式传授了四卷《楞伽》，而一般认为他所说的“二入四行”中却也明确引述到《维摩》经义来说明禅法的。最明显的地方是他在“四行”中的“称法行”文句中就引《维摩经》“弟子品”中“法无众生，离众生垢故。法无有我，离我垢故”来解“性净之理”的“无染无著”<sup>6</sup>。而实际上，根据学者们的研究，不仅达摩“二入四行”最中心的禅法理念，即“理入”中所表达的“深信含生凡圣同一真性”的观念，是受到《维摩经》“菩萨品”之弥勒章思想的影响，而其“四行”之“无所求行”中提到的“理将俗反，安心无为”一义，也同样受到《维摩经》“不思议品”中之“法名无为，若行有为，是求有为，非求法也”的说法启发<sup>7</sup>。有关达摩受到《维摩经》影响的原因，印顺有一种推断，认为这可能与他曾江南留住有关<sup>8</sup>。因为六朝时期，江南佛教义学特别重视《维摩经》的流传与讲习。

另外，现存的各类以达摩为名而流传的禅宗文献（关口真大将此类撰述称为《达摩论》），杜拙认为这些是达摩时代的学人“随自得语以为真论”，即以达摩之名假造的作品<sup>9</sup>。杜拙自己的思想立场是离教明宗的，他对《达摩论》的否认与批判是可以理解的，不过他也分明指出，这些《达摩论》所反映的

正是达摩时代另一流禅者的意见，因此我们仍然可以把《达摩论》看做是代表了初期禅的思想作品<sup>10</sup>。实际上，《达摩论》中引用《维摩经》的地方很多，这可以说明中国初期禅的时期，《维摩经》在禅门中非常流行，其思想对于禅宗的影响来说也是很深入而广泛的。如敦煌文献《天竺国菩提达摩禅师论》（《达摩禅师论》）广引经论来证解其禅法，而其中就以《维摩经》所引次数最多<sup>11</sup>。该论与“二入四行”重于凡圣平等及不二的观念有所不同，这里表现对于禅定观心一门的偏向。如在解读禅门即是“住心门”时说：“又言住心门者，由常看守心故，心即不起。无动故，心即安住。《维摩经》云：心常安住，无碍解脱。故言住心门”。在论究“定心门”时，也同样引《维摩》为经证：“言定心门者，由常看守心故，于五欲境界，不乱不惑。由看心故，中不令乱。故《维摩经》云：念定总持，辩才不断。故云亦名定心门”<sup>12</sup>。最后，《达摩禅师论》在总论大小乘观门的不同时，所论大乘观法主要也是以《维摩经》为依据的。如论中说“若依菩萨观法，无有出入，湛然一相，无有变异，身虽动作，心常不动。《维摩经》云：心常安住，无碍解脱”。又说“虽行住坐卧，举动施为，心王常不动。心王若动，即流浪生死，不能运载法之财宝。《维摩经》云：不着世间如莲花，常善入于空寂行，达诸法相无挂碍，稽首如空无所依”<sup>13</sup>。

敦煌禅籍中还有两部以问答形式来阐明禅法，而大抵代表了初期禅门思想的文书，即《禅策问答》和《请二和尚答禅策十道》。这里面也多有表现《维摩经》的印迹。方广錡整理的《禅策问答》中，就以《法华》、《维摩》、《涅槃》等经来论述禅法，其中出现《维摩经》的地方有三处，但实际引《维摩》经文为一处，其他两处均以《维摩》之名，而实际引述的是其他经的文句。《请二和尚答禅策十道》这一文书则分别以十个问答来表示禅法的意趣，其中第一个问答是这样的：“第一问：禅经云：心净则佛土净。未知心之与土，以何为体？空对：心者以净为体，土者以色俱心净，则佛土净。自对：心净及佛土净，总归一。体亦无，是名真净”<sup>14</sup>。这里所援用的《维摩经》“佛国品”来讲唯心净土，而终归之于空性，这是符合《维摩经》的旨趣的。而值得注意的是，该论直接称《维摩经》为禅经，可见初期禅门的传承中，《维摩经》

是如何的流行了<sup>15</sup>。

## 2、东山法门与《维摩经》

中国初期禅等到了道信、弘忍的时代已经“令望所归，裾履凑门”而成为中国禅法的主流<sup>16</sup>。依《楞伽师资记》的说法，道信虽是“常作禅定”，勤于明心的，而他的入道方便中却处处详引经教以证其义，表明自己的见地“皆依经文所陈，非是理外妄说”。道信禅法的入道方便主要依据的是“《楞伽经》诸佛心第一”与“《文殊说般若经》一行三昧”，不过道信在论到“一行三昧”无差别相时，提出“夫身心方寸，举足下足，常在道场”，而这一说法恰恰是出自《维摩》“菩萨品”之“举足下足，当知皆从道场来”的观念<sup>17</sup>。

从《楞伽师资记》所载道信“入道要安心法门”中，还有不少思想是从《维摩经》中发挥而来。这主要表现在有关菩萨观念与禅定两方面。如关于菩萨行的方面有说“深行菩萨入生死化度众生，而无爱见；若见众生有生死，我是能度，众生是所度，不名菩萨”<sup>18</sup>。此即源于《维摩经》“问疾品”中所谓“虽摄一切众生，而不爱着，是菩萨行”的说法<sup>19</sup>。在论及菩萨身心空性之义时，道信又引《维摩经》“方便品”中文句来讲“是身如浮云，须臾变灭”<sup>20</sup>。关于禅坐的方面，道信也多次援引《维摩经》来证说。如在解说“守一不移”的禅修方法时，即引经证说“《维摩经》云：摄心是道场，此是摄心法”<sup>21</sup>。在讨论禅坐方法与“心地明净”、“心性寂灭”的效果时，也引《维摩经》“弟子品”说“豁然还得本心，信其言也”<sup>22</sup>。

弘忍的禅风对经教也不一味排斥，而是主张“守本真心是十二部经之宗”，即先“自识本心”，尔后才可以于“十二部经念念常转法轮”<sup>23</sup>。敦煌文书中《修心要论》虽然可能经过弘忍后学改编而成，学界认定代表了弘忍的禅法思想。在这只有一卷的论书中就有好几处引《维摩》为经证。从内容上看，《要论》应用《维摩经》仍然沿袭了达摩与道信以来依《维摩》讲性净之理无二无别与禅定静心的两个方面。如《要论》讲自性体的方面，即提出自心本来不生灭，论到真如法性同一无二，也引经说“无自性无他性，法本不生，

今则无灭”。关于禅坐的方面,《修心要论》在说到“缓缓静心”时,引《维摩经》“见阿閼佛品”来阐明“缓缓寻思,此是实语”。弘忍引经具有相当明显的禅门作风,他重于“了了证知”的心证,而反对“依文取义”,认为心法的体会“非文疏能解”,指出“若依文执,即失真宗”<sup>24</sup>。故他于经中文句的援引多重在“意传”,阐明自家禅法,而对于经教文字则多所轻忽。如《要论》所引无有生灭的一段经文,应出自《维摩经》“菩萨品”中维摩诘有关弥勒受记的一段阐明,但经文根本没有涉及到自心生灭的问题<sup>25</sup>。同样,关于禅定文句的引证,应与《维摩经》“见阿閼佛品”有关。而《维摩经》“见阿閼佛品”并无《要论》引述的这些文句。从该品内容上来分析,维摩诘讲到观心观佛的方法,强调的是观如来不来不去的“不住”观法,经文中也没有提到观心时的缓静之意。可以想见,弘忍对于《维摩》的引证是重于心法的发明,而开展了初期禅宗法流中“传乎心地”和意传妙道的一面<sup>26</sup>。

### 3、北宗禅法中的《维摩经》

从敦煌北宗文献中,我们发现八世纪北宗门下的“方便通经”就经常会通到《维摩经》。田中良昭在讨论北宗禅思想时发现,《维摩》、《金刚》中的空性思想对于北宗禅的思想产生了深入的影响<sup>27</sup>。北宗重要的代表人物如神秀、法如、净觉、普寂等人的禅法都与《维摩》有一定的关系。

先说神秀。神秀虽然重于经解,而不能简单理解为经论师的一流,仍是表示了禅师“文出经中,证在心内”的宗风<sup>28</sup>。他著名的“五方便”中的第三方便就是依《维摩经》而来。这一点在北宗文献《大乘五方便》、《大乘无生方便门》中可以找到许多具体的表现。《大乘五方便》中重要内容都是就一些不同经典引文一一从心法的高度给予解说,其中有相当多的部分是解读《维摩经》的内容。神秀一方面沿袭东山门下借《维摩经》讲菩萨观与大乘禅定,同时也增加了一些新的议题与论述。《楞伽师资记》就记录了神秀以“芥子入须弥,须弥入芥子”来讲解《维摩经》“不思议品”中菩萨解脱的境界<sup>29</sup>。《大乘五方便》第15节则特别讨论了菩萨有、无方便惠缚及有无方便惠解的问题,

而提出“贪着禅味堕二乘涅槃，是名无惠方便缚”的问题<sup>30</sup>，这正是对《维摩经》“问疾品”中相关思想的开展。又《五方便》第50节专门阐明了《维摩经》中“宴坐”之理，神秀作了这样的禅解：“夫宴坐者不于三界现身意，是为宴坐。此义云何？答：六根不起，六道不生。六道不生是出三界，即不于三界现身意，是真宴坐”<sup>31</sup>。神秀的解通经论是自成一格的，与经论师有所不同。他没有顺着经文来解释，而是化约论地从禅门心法的意识上来统贯经义，以不起心意来说明宴坐的根本，表示了禅门的作风。在这里，他与荷泽神会所代表的南宗禅的看法也没有根本的区别。

到了神秀时代，对于禅定的论述更结合了定慧关系来加以论究。《五方便》第55节就以定慧二义解释《维摩经》“问疾品”里文殊说的“不来相而来，不见相而见”之义：“不来是定，而来是惠；不见是定，而见是惠”<sup>32</sup>。这里可以看出南北宗的不同，即南宗所强调的定慧不二的议论，在神秀的解经中并没有展开。这一点，我们下文对照神会的维摩经解就可以分明看出南北分宗的意趣。

此外，神秀对《维摩经》的开展，还涉及到一些新的议题。如《五方便》第30-34节专门讨论了《维摩经》第六“不思议品”中许多议题，象维摩诘解答舍利弗有关空室无座的空性妙理，神秀还创造出“净体”与“初心”这一对待性概念来作发挥。又，第53节还就《维摩经》“弟子品”里有关迦叶乞食之义也作了新的禅解，这里就不一一详述了。

八世纪北宗另外一位重要的学者净觉，虽然自称在禅学的倾向是“潜神玄默”的，但他主张“圣道玄微”之理还是可以透过经教来表现的。净觉是倾向于“藉教悟宗”的，王维说他“至于律仪细行，周密护持，经典演宗，毫厘剖析，穷其二翼，即入佛乘”<sup>33</sup>。在《注般若波罗蜜多心经》中，净觉把般若析分为“文字般若”和“深净般若”两类，前者即是“口说文传”而通于经教的。他对于《心经》的解释无论从形式到内容，都已经颇有经师依文解义，随文作注的作风了。其中很多地方都援引到《维摩经》，如在解释《心经》“无眼界，乃至无意识界”时，他引《维摩经》“问疾品”之“四大无主，身亦无我”来说明。又以《维摩经》“佛国品”之“欲得净土，当净其心，



随其心净，即佛土净”来解释《心经》的“无无明亦无无明尽”。在解释《心经》“心无挂碍”时，则引《维摩经》“佛国品”中的“达诸法相无挂碍，稽首如空无所依”来解读<sup>34</sup>。此外，他在所著《楞伽师资记》自序中广引经证来阐明禅法，其中就有引述到《维摩经》的心净佛土净一段文句来阐明禅法的要义<sup>35</sup>。

另外，《大乘开心显性顿悟真宗论》与《顿悟真宗要诀》两个文件是中国学界并没有充分讨论，而代表了八世纪北宗一系禅法的重要文书<sup>36</sup>，这两个文献不仅表示了北宗禅在观心法门上也有主张顿悟的一流，而且还多次援引《维摩经》空性思想来论究禅法<sup>37</sup>。如《真宗论》就以《维摩经》中不二之义来阐明禅法的动寂一如：“即于分别中得无分别智，常行分别而不分别，此是不坏世法。是故经云：分别诸结相，入第一义而不动。是以能觉之者，即动而起寂也。又问曰《维摩经》云：常求无念实想智慧，于世间法少欲知足，于出世间法求之无厌，不坏威仪而能随俗起神通惠，引道于众生”<sup>38</sup>。这些说法都有明显的南宗禅思想的意味，实际上，八世纪初的北宗与南宗的思想分歧并不像后世所想象得那么泾渭分明，这种对立其实更多缘于后来宗派意识的刻意“创造”。

#### 4、《维摩经》与保唐系

东山门下于四川的发展，则以保唐无住禅师的教法最为重要。关于保唐的宗风，传统不同宗系的禅宗史书所记也有所不同，甚至互为相反。如根据《历代法宝记》的记载，保唐无住禅师的禅风是轻忽经教，以“文字喻妄想”而“不依教示”的<sup>39</sup>。但是，照宗密《禅源诸诠集都序》的说法，则保唐与北宗一样被归为“息妄修心宗”，在禅修方面是“依师言教”，而重于经论的法流<sup>40</sup>。我们从《传法宝记》所载保唐无住的禅法来看，他并不是一味反对经教，而恰恰常引《楞伽》、《起信》、《维摩》等经论来阐明禅理。当然，他对经论的援引像许多禅师一样多据己意来摘选、裁定与解说。

无住也选择性地强调了《维摩经》中“以直心为道场”、“以深心为道场”



的说法，以及运用心法来阐明经中大乘禅定“宴坐”的观念<sup>41</sup>。其实，无住对于《维摩经》的发挥是有自己倾向性的。他特别重视引经证来说明禅修的观心“无念”与见闻觉知的区别，并指出只有不行见闻觉知，才是禅门观行与《维摩经》中静默而入“不二法门”的根本所在。他说“《维摩经》云：若行见闻觉知，即是见闻觉知，法离见闻觉知。无念即无见，无念即无知”。又说“无以生灭心说实相法，法过眼耳鼻舌身心，法离一切观行。法相如是，岂可说乎？是故文殊师利菩萨赞维摩诘，无有言说是真入不二法门”<sup>42</sup>。在无住的理解中，“无念”即是“无忆念”，他认为观心无念才是进入觉悟的境地：“《维摩经》云：不行是菩提，无忆念故，常求无念实相智慧”。这段文字是从《维摩经》“菩萨品”与“菩萨行品”中分别抽出来组合而成的<sup>43</sup>。对照无住的引经证与经文，可以看出无住援引经文是随意与跳跃式的。可以说，他对于经教的引用方法是离言说相而重于大义的，正如《历代法宝记》说无住和尚的作风是“所引诸经了义，直指心地法门，并破言说。……但依义修行，莫著言说。若著言说，即自失修行分”<sup>44</sup>。这真可谓是禅者说经的一流了。

中古佛学史上有一值得注意的现象，即禅师与戒律师对戒法理解方面的对峙。这种史称“禅律相诤”的情况多少也反映在他们对于经教的不同理解上。以初期禅宗对《维摩经》的解读为例，禅师们援引《维摩》为经证而重于心法上的阐释，他们应用《维摩经》的思想来破相显义，而倾向于把戒法内在化为心法的一种来进行传授。《维摩经》经义本身就有这样的思想倾向。如其“弟子品”中就对佛陀大弟子，精于律学的优波离进行过破斥。《维摩经》并不从行迹上来论律，而倾向于“以意净意为解”来理解戒的意趣，这正是重于律学心法的一流<sup>45</sup>。这种看法对于一般律学来说多少是有些破坏性的。无独有偶，中古的禅师们就有借《维摩》的经义来批判律师对于戒相过于执着，最鲜明的例证就是《景德录》卷二十录“志公和尚十四科颂”解释“解缚不二”，这里所引以为据的正是《维摩经》的观念：“律师持律自缚，自缚亦能缚他。外作威仪恬静，心内恰似洪波。……有二比丘犯律，便却往问优波。优波依律说罪，转增比丘网罗。方丈室中居士，维摩便即来诃。优波默

然无对，净名说法无过”<sup>46</sup>。保唐一系也特别发挥了这一作风。无住就借《维摩经》“佛国品”中的“常善入于空寂行”一义来阐明佛教律法的空性寂灭之相，认为“戒相如虚空，持者为迷倒”。为此，他批判了律师戒法观。他说“今时律师只为名闻利养，如猫觅鼠，细步徐行，见是见非”。无住甚至提出，这种执持与纠缠于外相和细枝末节的律仪，不仅无法成就佛法的开展，而恰恰是导致法的消亡。他这样说：“说触说净，说持说犯，作相授戒，作相威仪”，“是灭佛法，非沙门行”<sup>47</sup>。禅师们虽然是不细究经教的，而居然能够融会到《维摩》有关律法的观念，则不能不说他们对于《维摩》是别有一番用心了。

## 5、南宗禅门下的《维摩经》应用：以慧能与菏泽系为例

慧能虽然不事学问，但也不一味地诋毁经教，他对经典的态度是“解用通一切经”，这是典型的禅门风格<sup>48</sup>。从《坛经》的记载来看，他对经教还是有不少方便通用的。一般以为慧能是因《金刚经》而解悟，因而重视《金刚经》对于他的影响。实际上，从现有各版本的《坛经》来看，慧能禅法中许多核心观念都还受到《起信论》和《维摩经》等的影响。慧能对《维摩经》的应用主要表现在三个方面：一是会通《维摩》的不二法门来讲禅的体一无二与无念；二是对于“一行三昧”作出不同于东山法门的新阐释。此外，在净土思想方面，他强调了以唯心净土对治西方净土。

（1）不二观念是慧能禅学中非常重要的思想基础，《坛经》中充满了各类不二思想的说法，如说“定慧体一不二”、顿渐不二（“法无顿渐”）、烦恼智慧不二（“即烦恼是菩提”）等，这些不二的观念，大都是从《维摩经》中引申出来的。这一点，早期关于慧能的文献中都有暗示。如王维《六祖能禅师碑铭》就常引《维摩》思想来称扬六祖，《碑铭》开宗明义就分别以《维摩经》“入不二法门品”、“菩萨品”中的“法本不生”与“观于无漏而不断诸漏”及“举足下足，当知皆从道场来”的观念来讲解慧能的境界<sup>49</sup>。而这些说法都可以从《维摩经》中找到经证。《祖堂集》卷第二“慧能传”中所载唐高

宗的下书，也是以维摩来喻慧能，而在阐明慧能禅法思想的宗趣方面，也还是讲“不二之法”：“师若净名托疾，金粟阐弘大教，传诸佛心，谈不二之法，杜口毗耶，声闻被呵，菩萨辞退，师若如此”<sup>50</sup>。另外，在有关慧能早期材料如《曹溪大师别传》（781年）中也有记录类似的观念，该传在谈到慧能回答中使薛简有关明暗二法的关系时，就以《维摩经》的思想加以阐明：“道无明暗，明暗是代谢之义。明明无尽，亦是有尽，相待立名。《净名经》云：法无有比，无相待故”<sup>51</sup>。

（2）南宗门下对“一行三昧”的解读可以说是别开生面的，慧能对于“一行三昧”的开示是照自家宗义对道信的观念进行了“重新塑造”，同时对北宗“一行三昧”的思想开展了批判。慧能的“一行三昧”完全依据《维摩》来做展开，表示了与道信、神秀的法流有明显区别。东山门下说“一行三昧”，强调了三昧与禅坐的关系，而慧能则旨在破除这一执着。敦煌本《坛经》对于“一行三昧”有一段很长的解读，而鲜明表示了对北宗门下的批判，其依据的经教即是《维摩经》。我们不妨把这段重要内容引述如下：“一行三昧者，于一切时中，行、住、坐、卧，常行直心是。《净名经》云：直心是道场，直心是净土。莫心行谄曲，口说法直，口说一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，于一切法上，无有执着，名一行三昧。迷人着法相，执一行三昧，直言坐不动，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同无情，却是障道因缘。道须通流，何以却滞？心不住法，道即通流，住即被缚。若坐不动是，维摩诘不合呵舍利弗宴坐林中。善知识！又见有人教人坐，看心看净，不动不起，从此置功。迷人不悟，便执成颠，即有数百般如此教道者，故知大错”<sup>52</sup>。可见，慧能借《维摩》而阐述的三昧，重点已经不在境像上的一相不二，而是重于行门上动静无二了。这与《文殊说般若》及道信以来重于念佛或静观实相的禅法，明显是有所分流了。

（3）慧能的禅法是“立无念为宗”的，他在论及无念的思想时就援引《维摩》为经证。最有名的就是敦煌本《坛经》中所说“自性起念，虽即见闻觉知，不染万境，而常自在。《维摩经》云：外能善分别诸法相，内于第一义而不动”。关于此义，后出《坛经》诸本虽然文义相似，而都没有明确表示

这一思想与《维摩经》的关系。如“大乘寺”本是这样的“虽见闻觉知，不染万境，真性而常自在。外能分别诸色相，内于第一义而不动”。“兴圣寺”本所引基本同“大乘寺”本，等到“德异本”和“宗宝本”出现时，虽然经文中都分明出现《维摩经》的经文，却都不再指明该文句的出处<sup>53</sup>。这可能反映了中国禅宗的发展经历了由通经而语录的转化，禅宗祖师传统已经形成，而对于经教的依赖则大大减少了。九世纪以后中国禅不再需要透过经教，而是祖师的“语录”本身就可以确立自己的合法性的意义了。

慧能关于无念的思想中隐含了“不二”的观念，对照保唐无住偈《维摩》谈无念，无住的理解是只有离见闻觉知，才能够成就无念的境界，这近似于北宗离念的法流。而慧能的主张则是就见闻觉知的当下“无染”来成就无念，倾向于不二而异，可见同出于《维摩》，慧能与保唐两系无论是从经文出处，或是思想倾向方面都大为不同了。同样，这种不二无念的思想还直接影响慧能对于禅定的论述。在禅定的方面，慧能对于《维摩》经义的发挥，也是主张不离于见闻，而是如经所说“实时豁然”，于心地活动的当下不染来论究的。敦煌本《坛经》这样解释说“何名坐禅？此法门中，一切无碍，外于一切境界上念不起为坐，见本性不乱为禅。何名为禅定？外离相曰禅，内不乱曰定。外若离相，内性不乱，本性自净曰定。只缘境触，触即乱，离相不乱即定。外离相即禅，内不乱即定，外禅内定，故名禅定。《维摩经》云：实时豁然，还得本心”<sup>54</sup>。

中古中国佛教史上的净土宗也一度流行，而且很可能与禅宗，特别是北宗有过接触<sup>55</sup>。净土的他力观念与禅宗把一切销归于自心是截然不同的，于是面对净土观念，初期禅对于西方净土说都略有回应。从现有的材料看，道信就明确以唯心净土的观念来批判西方净土说，而且其思想源泉正是出自于《维摩经》。根据《楞伽师资记》道信章所载，道信对于西方净土说作了这样的批判：“若知心本来不生不灭，究竟清净，即是净佛国土，更不须向西方”。接着道信还以《维摩经》“问疾品”中菩萨“不为爱见所缚”的思想来批判乐信西方净土的众生乃缘于恐惧生死，而“深行菩萨入生死，化度众生，而无爱见”，这种出入生死无所畏惧的精神，才是大乘菩萨的行道<sup>56</sup>。慧能延

续了东山法门对西方净土说的批判，而更明确地引述《维摩经》来重新论说“西方净土”。慧能所展示的西方境界，完全是内在化的“自性西方”。他根据《维摩经》心净国土净的观念提出自性净土的思想。敦煌本《坛经》在讲到西方净土观念时，说“迷人念佛生彼，悟者自净其心。所以佛言：随其心净佛土净”。之后大乘寺本直到宗宝本都沿袭了同样的说法。所不同的是，诸本《坛经》中，只有大乘寺本在心净国土说的基础上，直接概括以“但心清净，即是自性西方”的说法<sup>57</sup>。可以说，更为明确地开示了唯心净土的法流。

在曹溪门下以《维摩经》来精究禅法的风气还是很流行的，《维摩》虽然没有成为曹溪门下最流行的经典，其在思想方面的影响却是如缕不绝的。我们以荷泽系的说法来略作说明。

神会是重于通经，讲究知解的。不过，他对于经教的会通还是本着禅师那种心法为上的原则来开展的。在《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》中分明说“若于师处受得禅法，所学各自平章，唯通其心。若心得通，一切经义无不通者”<sup>58</sup>。所以神会对经教的引申与解读也常常能够随意转读。如关于经中的“不二法门”，《维摩经》本来是就“于一切法无言无说，无示无识，离诸问答，是为入不二法门”，即指不可言传的寂默法流<sup>59</sup>。而神会则以定慧二来进行禅解。《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》说“《经》云：不舍道法而现凡夫事，种种运为世间，不于事上生念，是定慧双修，不相去离”；“即慧之时即是定，即定之时即是慧。即慧之时无有慧，即定之时无有定。此即定慧双修，不相去离。后二句者，是维摩诘默然直入不二法门”<sup>60</sup>。

在经教的判释方面，神会主张以般若作为禅学顿法的所依，提出“若学般若波罗蜜，须广读大乘经典”。虽然神会特别强调《金刚经》对于禅所具有的决定性意义，明确指出“《金刚般若波罗蜜》最尊最胜最第一，一切诸佛从中出”<sup>61</sup>，而在他实际论究禅法时，却也常引《维摩经》为证。神会对《维摩经》的使用与阐明是多方面的。我们略从三点来看。

（1）、对声闻的批判。《维摩经》本来就是“以菩萨为教主”而“简非小道”，具有弹小叹大的思想倾向<sup>62</sup>。神会对《维摩》的应用，也重于对声闻禅法的批判，并以此分别大小乘禅法义的不同。在他的《坛语》中，他引《维摩经》

“佛道品”中之“天女语舍利弗云，凡夫于佛法有返覆，而声闻无”的说法，对声闻禅定有这样的批判：“当二乘在定时，纵为说无上菩提法，终不肯领受”<sup>63</sup>。关于此，他从好几个方面来开展说明。如他在讨论大乘禅法的“不作意”，就批判小乘声闻禅的“修空住空”、“修定住定”而偏于系缚，并以《维摩经》“问疾品”中的菩萨调伏心行来加以阐明：“《维摩经》云：调伏其心者，是声闻法。不调伏心者，是愚人法。人者既用心，是调伏法。若调伏法，何名解脱者？”<sup>64</sup>又在禅法的动寂、定慧等方面加以区分，而贬斥声闻禅无法圆满动静，会通定慧。宗密的《圆觉经大疏释义钞》卷三之下所记神秀的禅法就是这样的：“第三显不思议解脱，依《维摩经》。谓瞽起心是缚，不起心是解。二乘人厌喧住寂，贪着禅味，是菩萨缚。不沉不寂，以方便生，是菩萨解。二乘人在定即不能说法，出定则说生灭法。为无定水润心，名为干慧，但住不动中说法。不动是方便，说法是慧。二乘人闻说法不动为方便，便住不动中，无自在知见，在定亦不能说法。菩萨定中有慧自在知见，即不被缚，得定得慧，于无相无作法中以自调伏，名之为慧”<sup>65</sup>。

（2）对北宗的批判。神会的禅宗思想倾向于立定南宗宗旨，而努力勘辨南宗与声闻、北宗等其他法流的区别。因此他的思想很有批判的色彩，经教也常成为他批判异端的锐器。他不仅借《维摩》破斥了小乘声闻禅法，还广泛地援引《维摩经》批判北宗“看心看净”观心法门。如在《菩提达摩南宗定是非论》中，神会批判神秀“凝心入定，住心看净”的禅法是“愚人法”，并引《维摩经》关于“宴坐”的论述说“心不住内，亦不在外，是为宴坐。如此坐者，佛即印可。从上六代已来，皆无有一人凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”<sup>66</sup>。他提出“宴坐”才是不离诸见，“不起灭定”而直入的不二法门，是大乘道法。因此在他看来，北宗禅的离染取净就落入了声闻禅的一流。神会正是从这点批评北宗“只如学道，拔妄取净，是垢净，非本自净”，接着引《维摩经》“问疾品”说“非垢行，非净行，是菩萨行”来加以说明<sup>67</sup>。经中此段文句本是批判声闻禅的，神会这里引以对北宗禅的批判，旨在阐明北宗禅法所说在性质上仍然“不入正位”，属于小乘一类的禅法。为此，他还主张以“莫作意”来替代北宗一门的观心方法，而这里所参证的



经教也正是《维摩》：“莫作意，即自性菩提，若微细心，即用不著。本体空寂，无有一物可得，……《维摩经》云：从无住本，立一切法”<sup>68</sup>。

（3）关于“无念”。保唐无住的无念是近于北宗离见闻觉知而看心看净的一流，神会则延续了慧能禅法中不离见闻而不染的无念思想，主张“无念者，虽有见闻觉知而常空寂”。在论述方面，神会有自己的特色。他对“无念”的阐明一面借《起信论》来说“无者无有二法，念者唯念真如”。照这里的理解，无念即是正念，是对真如或自性的了悟，所以说“见无念者，谓了自性。了自性者，谓无所得。以其无所得，即如来禅。维摩诘言：如自观身实相，观佛亦然。我观如来，前际不来，后际不去，今既无住，以无住故，即如来禅”。这是正面地解说无念；同时他也引述《维摩》中“第一义空”的空性观，并结合中观思想来解，这样无念一义也同时就具有了空性的意义。神会反复引述《维摩经》的经文来解说他有关无念的深义，如他说“有双遣中道亦亡者，即是无念。……维摩诘言：如自观身实相，观佛亦然。我观如来，前际不来，后际不去，今既无住，以无住故，即如来禅。如来禅者，即是第一义空”<sup>69</sup>。

荷泽系教证《维摩》的风气一直到宗密还延续不绝，虽然宗密重视的是《圆觉》、《起信》，而在他对禅法及禅史的论述中，仍然不断地援引《维摩》加以论述。不过，宗密对于南北宗的论述不同于神会的重于分判，而是和会与融合。宗密的《禅源诸诠集都序》卷上夫子自道地说自己为了调和禅教顿渐二流的对立，还不自量力地努力于济解他缚。他说“今讲者偏彰渐义，禅者偏播顿宗，禅讲相逢，胡越之隔。宗密不知宿生何作熏得此心，自未解脱，欲解他缚，为法忘于躯命，憨人切于神情”，接着就引《维摩经》来为自己做阐明：“亦如净名云：若自有缚能解他缚，无有是处。然欲罢不能验，是宿世难改”。

宗密对禅门教相史的判释也多以《维摩经》来做说明。如他在和会顿渐解行时，提出“其中顿渐相间，理行相参，递相解缚，自然心无所住（净名云：贪着禅味是菩萨缚，以方便生是菩萨解。）悟修之道既备，解行于是圆通，次傍览诸家，以广闻见”。又以《维摩经》论“宴坐”之义：“心随境界流，



云何名为定？净名云：不起灭定现诸威仪，（行住坐卧）不于三界现身意，是为宴坐，佛所印身”。对教相的判教方面，他也运用到《维摩经》的说法。《禅源诸诠集都序》卷二谈教相判定，当他指明唯识破境教与北宗禅息妄修心宗的类同性，并为北宗观心法门进行力辩时，他就以《维摩经》中之“不必坐不必不坐，坐与不坐任逐机宜”的说法，来辩护说北宗的“息妄看净，时时拂拭，凝心住心，专注一境及跏趺、调身、调息等”，都是“种种方便”而“佛所劝赞”的<sup>70</sup>。

可见，东山法门下，中古禅宗分头弘化，“方便通经”而又各持一说，各有发挥，表现了初期禅对于经教的解读与应用是不拘一格的。

#### 【注】

- 1 宗密，《禅源诸诠集都序》，《大正藏》第48册，第402页中，第405页上。
- 2 延寿，《宗镜录》卷二，《大正藏》第48册，第427页上。
- 3 胡适，“楞伽宗考”，《胡适学术文集—中国佛学史》，北京：中华书局，1997年，第129页。
- 4 延寿，《宗镜录》卷二，《大正藏》第48册，第427页上。
- 5 “维摩五更转”，详见田中良昭、篠原寿雄编，《敦煌仏典と禅》，大东出版社，昭和55年第268,269页。
- 6 柳田圣山，《禅の語録1 達摩の語録—二入四行論—》，筑摩书房：昭和44年版，第45页。
- 7 参见柳田圣山，《禅の語録1 達摩の語録—二入四行論—》，第40，43页。又，《维摩经》“菩萨品”之弥勒章中，弥勒讲到“一切众生皆如也，一切法亦如也，众圣贤亦如也”的“如者不二不异”的观念，这很可能就是“理入”观的思想源泉。引文见《大正藏》第14册，第542，546页上。
- 8 印顺，《中国禅宗史：从印度禅到中华禅》，南昌：江西人民出版社，1990年，第11页。
- 9 杜朮，《传法宝记》中说“今人间或有文字称达摩论者，盖是当时学人随自得语，以为真论，书而宝之，亦多谬也”。柳田圣山，《初期的禅史1——楞伽师资记·传法宝记》，筑摩书房，昭和54年，第337页。
- 10 関口真大，《達磨の研究》，东京：岩波书店，昭和42年版，第311页。
- 11 该论系中国僧人假托禅宗初祖菩提达摩所撰典籍，著者不详，一卷。学界一

- 般认为，该论很可能为借达摩之名的伪撰，但基本反映了初期禅宗，特别是从达摩到东山法门这段时期的禅法思想。田中良昭还发现，该论引《维摩经》次数最高，他以P2039本之《天竺国菩提达摩禅师论》为例，说明该本对于《维摩经》的引证，要高于对《法华》、《华严》、《观无量寿》等引述，可以肯定在初期禅宗有关观心禅法的观念上，《维摩经》的影响是相当深入的。田中良昭，《敦煌禅宗文献の研究》，东京：大东出版社，昭和58年，第195、201、202页。
- 12 对照《维摩经》“佛国品”中经文，《大正藏》第14册，第537页上。
  - 13 本文所引《天竺国菩提达摩禅师论》，均为方广錡整理本，见《藏外佛教文献》第一辑，北京：宗教文化出版社，1995年版，第34-44页。
  - 14 田中良昭，《敦煌禅宗文献の研究》，第265页。
  - 15 参考田中良昭，《敦煌禅宗文献の研究》，第274页。
  - 16 《传法宝记》，柳田圣山，《初期的禅史1——楞伽师资记·传法宝记》，第386页。
  - 17 柳田圣山，《初期的禅史1——楞伽师资记·传法宝记》，第186、192页。
  - 18 柳田圣山，《初期的禅史1——楞伽师资记·传法宝记》，第213页。
  - 19 《大正藏》第14册，第545页中。
  - 20 柳田圣山，《初期的禅史1——楞伽师资记·传法宝记》，第225页。
  - 21 柳田圣山，《初期的禅史1——楞伽师资记·传法宝记》，第241页。关于此，《维摩经》“菩萨品”原文是“伏心是道场，正观诸法故”。见《大正藏》第14册，第542页下。
  - 22 柳田圣山，《初期的禅史1——楞伽师资记·传法宝记》，第255页。《维摩经》“弟子品”原文是这样说维摩诘入三昧境界“即时豁然，还得本心”。
  - 23 弘忍，《修心要论》，见马克瑞整理本，John R. McCre, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986. 附录第九页。
  - 24 《修心要论》，见马克瑞整理本，John R. McCre, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, 附录第二、四、十四页。
  - 25 《维摩经》“菩萨品”说“若以如生得受记者，如无有生；若以如灭得受记者，如无有灭。一切众生皆如也，一切法亦如也，众圣贤亦如也，至于弥勒亦如也”。《大正藏》第14册，第542页上。
  - 26 杜朏，《传法宝记》序，柳田圣山，《初期的禅史1——楞伽师资记·传法宝记》，第331页。
  - 27 田中良昭，《敦煌禅宗文献の研究》，第251页。
  - 28 柳田圣山，《初期的禅史1——楞伽师资记·传法宝记》，第312页。

- 29 柳田圣山,《初期の禅史Ⅰ——楞伽师资记·传法宝记》,第313页。
- 30 《大乘五方便》,蓝吉富主编,《禅宗全书》“语录部一”(36),北京:北京图书馆出版社,2004年,第191,192页。
- 31 《大乘五方便》,蓝吉富主编,《禅宗全书》“语录部一”(36),第218页。
- 32 《大乘五方便》,蓝吉富主编,《禅宗全书》“语录部一”(36),第220,221页。
- 33 王维,“大唐大安国寺故大德净觉师塔铭”,《全唐文》卷三百二十七,上海古籍出版社1990年版。
- 34 净觉,《注般若波罗蜜多心经》,该文收录在柳田圣山之《初期禅宗史書の研究——中国初期禅宗史料の成立に関する一考察——》(禅文化研究所,昭和41年)资料七中,见该书第598,603,604,606页。
- 35 柳田圣山,《初期の禅史Ⅰ——楞伽师资记·传法宝记》,第67页。
- 36 《真宗论》、《要诀》与北宗关系,最早由柳田圣山注意到,分别见其“北宗禅的资料”,《印度学佛教学研究》第一九卷第二号,1971年3月和“北宗禅的思想”,《禅文化研究所纪要》第六号(1974年5月)。稍后田中良昭也作了细致的探究,参见其《敦煌禅宗文献の研究》,及其主编的《敦煌仏典と禅》的相关章节。柳田和田中都认为,这两个文献过去被错误地认为是南宗文献,其实是北宗思想的作品,表现了北宗在受到神会批评以后所作出的反抗,其中的思想是说北宗的传承本来就是顿悟的。
- 37 田中良昭,《敦煌禅宗文献の研究》,第243,251页。
- 38 《大正藏》第85册,第1278页中。
- 39 柳田圣山,《初期の禅史Ⅱ——歷代法宝記》,第142页。
- 40 宗密,《禅源诸论集都序》卷第二,《大正藏》第48册,第402页中。
- 41 《历代法宝记》中载无住引《维摩经》说:“以直心为道场,以发行为道场,以深心为道场,以无染为道场,以不取为道场,以不舍为道场”。又在解释禅定的“宴坐”时,也与南北禅的作风一样,只侧重于心法的说明:“《维摩经》云:心不住内,亦不在外,是为宴坐。若能如此者,佛即印可”。见柳田圣山,《初期の禅史Ⅱ——歷代法宝記》,第164页。
- 42 柳田圣山,《初期の禅史Ⅱ——歷代法宝記》,第259页。
- 43 柳田圣山,《初期の禅史Ⅱ——歷代法宝記》,第200页。前两句出自《维摩经》“菩萨品”,经文是“不行是菩提,无忆念故”,而“常求无念实相智慧”则从“菩萨行品”中论及“不尽有为”的文段中引出,经文说“以大精进,摧伏魔军,常求无念实相智慧行”。分别见《大正藏》第14册,第542页上,第554页中。
- 44 柳田圣山,《初期の禅史Ⅱ——歷代法宝記》,第258,259页。

- 45 《维摩经》卷上“弟子品”，《大正藏》第14册，第523页上。
- 46 《大正藏》第14册，第451页中。
- 47 柳田圣山，《初期の禅史Ⅱ——歷代法宝記》，第290页。
- 48 “《金刚般若波罗蜜经》序”，《全唐文》卷九一四。
- 49 《碑铭》中说慧能“知法本不生，因心起见。……得无漏不尽漏”，又说“行愿无成，即凡成圣，举足下足，长在道场”。参见 柳田圣山，《初期禅宗史書の研究——中国初期禅宗史料の成立に関する一考察——》，第539，541页。
- 50 吴福祥、顾之川点校，《祖堂集》，第59页。
- 51 杨曾文 校写，敦煌新本《六祖坛经》附编一“曹溪大师传”，上海：上海古籍出版社，1993年，第119页。该句出自《维摩经》“弟子品”中佛回答目犍连的经文，见《大正藏》第14册，第539页下。
- 52 敦煌本《坛经》，《大正藏》第48册，第338页中，第361页上。
- 53 駒沢大学禅宗史研究会，《慧能研究：慧能の伝記と資料に関する基礎的研究》，东京：大修館書店，昭和53年版，第297页。
- 54 《大正藏》第48册，第339页上。
- 55 如八世纪初净宗大师承遠（712-802）即跟随弘忍十大弟子之一智洗的门徒处寂学习，后才转入天台、净土法门。见《新修往生传》卷下，《卍新纂大日本续藏经》，第154页上。
- 56 柳田圣山，《初期の禅史Ⅰ——楞伽师资记·传法宝记》，第213,217页。
- 57 駒沢大学禅宗史研究会，《慧能研究：慧能の伝記と資料に関する基礎的研究》，第323,326页。
- 58 杨曾文 编校，《神会和尚禅语录》，第14页。
- 59 参见《维摩经》“入不二法门品”。
- 60 杨曾文 编校，《神会和尚禅语录》，第10,11页。
- 61 神会，“菩提达摩南宗定是非论”，杨曾文 编校，《神会和尚禅语录》，第34，35页。
- 62 吉藏，《净名玄论》卷四，见《大正藏》第38册，第875页下。
- 63 杨曾文 编校，《神会和尚禅语录》，第7页。
- 64 杨曾文 编校，《神会和尚禅语录》，第72页。这段文句源出《维摩经》“问疾品”，《大正藏》第14册，第545页中。
- 65 见《卍新纂大日本续藏经》第9册，第532页下。
- 66 杨曾文 编校，《神会和尚禅语录》，第30页。
- 67 杨曾文 编校，《神会和尚禅语录》，第13页。

- 68 杨曾文 编校,《神会和尚禅语录》,第13页。
- 69 杨曾文 编校,《神会和尚禅语录》,第79, 81, 97页。
- 70 引文均见宗密,《禅源诸诠集都序》卷第二,《大正藏》第48册,第399页上,第405页上,第402页中。这里宗密所引《维摩经》中有关坐与不坐的文句,经中并无这段文字,疑为意解而非经证。这也说明,在宗密时代,论及禅坐方面,《维摩经》仍然是一部常被引述的宗经。

